حکمت اسراء سال ششم ـ شماره دوم ـ پیاپی ۲۰ ـ تابستان ۱۳۹۳
Isra Hikmat Six Yeare , No 20, Summer 2014

مقایسهٔ حقیقت محمدی در ابن‌عربی با لوگوس فیلون

رضا گندمی نصرآبادی *

چکیده

دربارهٔ منابع الهام ابن‌عربی بحث‌های زیادی صورت گرفته است؛ یکی از متفکرانی که از او به عنوان منبع الهام ابن‌عربی یاد می‌کنند، فیلون اسکندرانی است. در این مقاله تلاش بر آن است تا با محوریت لوگوس در فیلون و حقیقت محمدی در ابن‌عربی، به شباهت‌ها یا تفاوت‌های آن دو اشاره شود؛ البته بی‌آن‌که در صدد اثبات تأثیرپذیری ابن‌عربی در محورهای یادشده از فیلون باشیم. هر دو متفکر، توصیف‌ها و کارکردهایی از لوگوس و حقیقت محمدی به دست داده‌اند که در بادی امر، شبیه به نظر می‌رسد. از سه وجه می‌توان به لوگوس و حقیقت محمدی نظر افکند: از وجهه نظر وجودشناسی؛ از منظر شناخت‌شناسی؛ و در نهایت، از دیدگاه کارکردی یا ارزشی. از منظر وجودشناسی، ارتباط آن دو با خدا، جهان و انسان بررسی می‌شود؛ از منظر شناخت‌شناسی، نقش آن دو در شناخت انسان و وحی بررسی می‌شود؛ و از دیدگاه ارزشی یا کارکردی، به این پرسش پاسخ داده می‌شود که با فرض لوگوس و حقیقت محمدی، چه مشکلاتی حل می‌شود.

کلیدواژه‌ها: فیلون، ابن‌عربی، لوگوس، حقیقت محمدی.

---

* استادیار دانشگاه تهران؛ rgandomi@ut.ac.ir .

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱۰/۱۴؛ تاریخ پذیرش: ۹۴/۰۲/۱۶.

مقدمه

ابوالعلاء عفیفی در کتاب «فلسفهٔ عرفانی محی‌الدین ابن‌عربی» و *ابـراهیم مـدکور* در کتاب «نمادگرایی» و نیز *دکتر حسین نصر* در کتاب «سه حکیم مسلمان» بـر تأثیرپـذیری *ابن‌عربی* از *فیلون* تأکید کرده‌اند. نظر بـه این‌کـه معمـولاً یکـی از خاسـتگاه‌های عرفـان اسلامی را *فلوطین* می‌دانند و به لحاظ تاریخی دورهٔ افلاطونی میانه ـ که متفکر شـاخص آن *فیلون اسکندرانی* است ـ مورد توجه قرار نمی‌گیرد، مقایسهٔ *فیلون* و *ابن‌عربـی* و نیـز نشان دادن شباهت‌ها یا تفاوت‌های آن دو می‌تواند در خور توجـه ویـژه باشـد. طبیعـی است که در بسیاری از موضوعات، بین افکار آن دو شباهت وجـود دارد؛ امـا در این‌جـا مقایسهٔ «لوگوس» با «حقیقت محمدی» در نظر است که به اعتباری ترجیع‌بند و شاه‌بیـت تفکر هر دو است.

دکتر ابوالعلا عفیفی بحث نسبتاً مفصلی در این بـاره دارد؛ از نظـر او، لوگـوس در تفکر عرفانی *فیلون*، دقیقاً همان نقشی را ایفا می‌کند کـه مسـیح در عرفـان مسـیحی و حقیقت محمدی در عرفان اسلامی و به طـور خـاص در عرفـان *ابن‌عربـی*. تعـابیر و کارکردهایی که *فیلون* برای لوگوس قائل شـده، تقریبـاً در انجیـل یوحنـا، رسـاله‌های پولس و در نوشته‌های *ابن‌عربی* آمده است. به باور *عفیفی*، *ابن‌عربی* عـلاوه بـر قـرآن، صوفیان بنام و مکتب نوافلاطونی، در توصیف حقیقت محمدی، از تعابیر *فیلون* سـود جسته است (Affifi,1939,66). *دکتر حسین نصر* تنها به ذکر این نکته بسنده کرده که باید در کنار منابع الهام فراوانی که برای *ابن‌عربی* ذکر می‌شود، به *فیلون* نیز به عنوان یک منبـع تأثیرگذار توجه داشت (نصر، ۱۳۶۱: ۱۲۱).

ابراهیم مدکور در دو جا به موضوع فوق پرداخته است: نخست، در مقاله‌ای با عنـوان «اعیان ثابته در اندیشه ابن‌عربی و تفاوت آن با معدومات در اندیشـهٔ معتزلـه» در ضـمن مباحث، به اثرپذیری *ابن‌عربی* از *فیلون* اسکندرانی در موضوع حقیقت محمدی پرداخته است. او پس از توضیحات فراوان دربارهٔ دیدگاه *ابن‌عربی* و تفاوت آن با دیدگاه معتزله، به تأثیرپذیری *ابن‌عربی* در این موضوع از *افلاطون* اشاره می‌کنـد. از نظـر *مـدکور*، میـان

دیدگاه آن دو اگرچه شباهت‌هایی وجود دارد، تفاوت‌هایی نیز در کار است. او پس از بیان تفاوت اعیان ثابته *ابن‌عربی* با مُثُل *افلاطون* به این موضوع اشاره کرده که نظر *ابن‌عربی* به لوگوس *فیلون* نزدیک‌تر است (مدکور، ۱۳۸۷: ۱۹۹). *ابراهیم مدکور* در مقاله‌ای دیگر به نظر مسلمانان دربارهٔ کلمه یا لوگوس پرداخته، عناصر یونانی و اسلامی *ابن‌عربی* را به خوبی توضیح می‌دهد. از نظر *مدکور*، *ابن‌عربی* کلمه را در معانی مختلف به کار برده است. *ابن‌عربی*، کلمه را معیاری عقلانی می‌داند که با جنبهٔ مابعدالطبیعی صرف خود در ادارهٔ عالم و حیات و آفرینش و قدرت، در وجود تمام مخلوقات ساری و جاری است. کلمه به این معنا به «عقل اول» *افلاطون* و نیز «عقل کلی» رواقی‌ها شبیه است؛ هرچند به دومی نزدیک‌تر است. خاستگاه تمام علوم، کلمه است. کلمه در ارتباط با انسان، حقیقت آدمیه، حقیقت انسانیه و انسان کامل نامیده می‌شود. کلمه در ارتباط با عالم حقیقةالحقایق و در ارتباط با کتابی که همه چیز در آن ثبت است، کتاب یا علم العلی خوانده می‌شود (همان: ۴۱ـ۴۲).

دیدگاه فیلون دربار لوگوس

لوگوس محوری‌ترین دیدگاه *فیلون* است که حول محور آن می‌توان تمام افکار و آرای وی را تبیین کرد. لوگوس در *فیلون*، با خدا، جهان، انسان، شناخت، وحی و مباحث فرجام‌شناسی، در ارتباط است. تقریباً بیش‌تر شارحان و مفسران *فیلون*، در این نکته اتفاق نظر دارند که تأکید *فیلون* بر تعالی خدا و نیز عدم امکان شناخت ذات او سبب شده تا او جایگاه ویژه‌ای برای لوگوس به عنوان واسطه در آفرینش، وحی و علم و دانش، منظور کند. از نظر *فیلون*، لوگوس یا کلمهٔ الاهی در کل سلسلهٔ کائنات جاری است، و مبدأ ثبات و فضیلت نفس انسانی و نیز رذیلت و عدم ثبات اشیاء است؛ و این دو، بستگی به التفات به لوگوس یا اعراض از آن دارد (Yonge,1995,94). *فیلون*، لوگوس را در تعابیر و توصیفات متفاوت و با کارکردهای گوناگون زیر به کار برده است که به ترتیب بیانگر رابطهٔ لوگوس با خدا، جهان، انسان، شناخت و وحی، اخلاق و فرجام جهان است:

رابطهٔ لوگوس با خدا با توصیفات زیر بیان شده است: خدا، خدای ثانی، خدای حالّ،

سایهٔ خدا (Ibid,61) پسر یا نخست‌زادهٔ خدا (Ibid,178)، صورت خدا، کلمهٔ خدا، عقل الاهی (Ibid,333)، ایده، ایدهٔ ایده‌ها، مرکز و محور قوا، ارابه‌ران، ارشد و رهبر فرشتگان، سرافیم یا فرشتهٔ مقرب (Ibid,238)، برتر از فرشته، فرمانروا و سکان‌دار.

فیلون برای بیان رابطهٔ لوگوس با جهان از تعابیر زیر استفاده می‌کند: عامل یا کارگزار خلقت (Ibid,61)، قوه و نیروی متعالی، وسیلهٔ پیوستگی و اتحاد جهان (Ibid,292)، عقل ماندگار یا حالّ، میانجی حالّ و همه‌جا حاضر در جهان فیزیکی (Ibid,191)، تدبیرکنندهٔ زنجیرهٔ خلقت، حکمت، مکان جهان معقول یا ایده، جامع مُثُل، صادر اول، مبدأ انقسام اشیا به اضداد (Ibid,287)، اصل یا مبدأ اولی، ابزار مشیت الاهی (Ibid,61)، علت بقای انواع، منشأ قوا، نقشه یا الگوی جهان، منشأ نظم در جهان، قانون، هماهنگ‌کنندهٔ اضداد، نه مخلوق و نه نامخلوق، کهن‌ترین مخلوقات، علت قوانین طبیعت، عام و کلی‌ترین مخلوق.

فیلون رابطهٔ لوگوس با انسان را در قالب عناوینی از قبیل انسان خدایی، شفابخش نفس، تسلادهنده، سفیر، تعالی‌بخش نفوس، و فناناپذیر بیان می‌کند. او رابطهٔ لوگوس با شناخت و وحی را با تعابیری همچون شریعت موسوی یا وحی، روح پیامبری، منشأ عقل و هوش، عقل بالاسر و عقل در درون ما و ساقی حکمت اظهار می‌دارد (Ibid,333). *فیلون* رابطهٔ لوگوس با اخلاق را به صورت زیر توصیف می‌کند: مبدأ فضیلت، میانجی به طور مطلق، سرچشمهٔ حکمت بی‌پایان و ساقی خدا که خودش را در نفوس شاد و سعادتمند جاری می‌سازد، وسیلهٔ اقبال و خوشبختی. رابطهٔ لوگوس با فرجام جهان: ماشیح یا مسیح موعود.

به رغم تعابیر گوناگون و پرشماری که *فیلون* از لوگوس به دست داده، نظریهٔ بنیادین وی را می‌توان چنین بیان کرد: لوگوس میانجی خدا و جهان است؛ خدا به وسیلهٔ این میانجی، جهان را آفرید و بر آن حکمرانی کرد. انسان‌ها نیز به وسیلهٔ او خدا را می‌شناسند و می‌ستایند. لوگوس منشأ شناخت، عقلانیت و میانجی وحی است (Ibid,81). لوگوس نخستین صادر خداست. بالاترین تجلی حق تعالی است که تمام مظاهر و جلوه‌های

دیگر حق را در بر می‌گیرد. لوگوس تمام تجلیات و مظاهر پایین‌تر را در بر دارد؛ و چون پرتوی از واقعیت و وجود الاهی است، می‌توان او را خدا نامید و تمام کارهای لوگـوس را می‌توان اعمال یا کارهای خـدا دانسـت و نامیـد (Goodenough,1940,130). از نظـر *فیلـون*، لوگوس موجود واسطه‌ای است که به انسان‌ها امید می‌دهد و به زمین فرستاده شده است تا انسان‌ها از طریق آن به همهٔ گونه‌های دانش و حکمت و خـرد جـاودان دسـت یابنـد. کوتاه سخن این‌که لوگوس ساقی خداست (Yonge,1995,333). *فیلون* بر اشـراق و الهـام بـه عنوان منبع شناخت، تأکید بسیار دارد. او در کنار عقل، به اشراق باطنی همچـون منبعـی برای شناخت نظر داشت؛ آن‌جا که می‌گوید:

> من باک ندارم آنچه را که هزار بار بر من اتفاق افتاده، حکایت کنم؛ گاهی که به نوشتن تعالیم فلسفه آغاز می‌کنم با این‌که خوب می‌دانم چه می‌خواهم بگویم، یک باره ذهن خود را خشکیده و نازا می‌یابم و به ناچار ترک کار می‌کنم. اما وقتی دیگر، با این‌که با ذهنی خالی می‌آمدم، ناگهان از افکاری سرشار می‌شدم که از بالا همانند برف و دانه بر من می‌بارید. پس در گرمای یک چنان ملکوت الاهی، نه می‌دانستم کجا هستم و نه در صحبت چه یارانی، نه می‌فهمیدم که چه می‌کنم و نه می‌دانستم که چه می‌گویم (Ibid,256).

انسان الاهی از دیدگاه فیلون

از نظر *فیلون* میان انسان مثالی، انسان آسمانی و انسان زمینی، تفاوت بسیار اسـت. از نظر *فیلون*، انسان صورت خداست که او آن را به عقل انسانی کـه رهبـر و راهبـر نفـس است تأویل می‌برد. بنا بر نظر *فیلون*، انسان، عالم صغیر اسـت؛ و در عـالم هسـتی، هـیچ چیزی از عقل آدمی به خدا شبیه‌تر نیست. انسان خدایی در واقع همان خدای درونی در انسان است که به معقولات می‌اندیشد (Ibid,10).

> از دیدگاه *فیلون*، انسان گل سرسبد موجودات است که خداوند کار دلپسند نام‌گذاری اشیا و جانوران را به او واگذاشت و وی را بر همهٔ جانوران مسلط ساخت: چون خداوند پس از آن‌که او را با دقت صورت‌گری کرد، جانشین خود و رهبر دیگران قرار داد؛ و وی را شایستهٔ بزرگداشت و مزایای ویژهٔ خود کرد... . تنها آن کس آزاد است که

فقط خدا بر او رئیس و فرمانروا باشد؛ ... او انسانی میرا، نایب بزرگ پادشاه مرگ‌ناپذیر است و عالی‌ترین مدیریت بر موجودات زمینی را در میان دستان خود دارد (دنیز ماسون، ۱۳۸۵: ۱۱۸/۱).

دیدگاه ابن‌عربی دربار حقیقت محمدی

حقیقت محمدی نظیر لوگوس *فیلون*، نسبتی با خدا، جهان، انسان و نیز شناخت دارد. ارتباط آن را با خدا می‌توان در قالب توصیفات زیر بیان کرد: تعین اول (قاسانی، ۱۳۷۰: ۳۲۶) [گاهی به اعتبار همین اولیت خدا نیز بر حقیقت محمدی اطلاق شده است (قونوی، ۱۳۷۵: ۱۰۰/۱) و نیز جمعی در صدد تطبیق حقیقت محمدی با عناوینی همچون لوح، قلم، عقل و عرش که از آن‌ها در روایات به عنوان صادر اول نام برده شده، برآمده‌اند]، تعین دوم، اعیان ثابته، عقل اول، روح اعظم، روح محمدی، قلم اعلی (ابن‌عربی، بی‌تا: ۹۴/۱) [قلمی که خدا از آن برای تقدیر سرنوشت تمام امور استفاده می‌کند]، و سریر الاهی. رابطهٔ حقیقت محمدی با جهان در قالب تعابیری همچون منشأ جهان، ابزار خلقت،، میانجی میان خدا و مخلوقات، سپهر زندگی، خادم، واسطهٔ فیض، برزخ میان حق و خلق، واسطهٔ تجلی حق در عالم (اولوداغ، ۱۳۸۴: ۱۰۲)، و روح عالم (ابن‌عربی، بی‌تا:۶۷/۲) بیان شده است. *ابن‌عربی* برای بیان رابطهٔ حقیقت محمدی با انسان از تعابیر زیر بهره جسته است: انسان کامل، انسان حقیقی، قطب یا قطب الاقطاب یعنی کسی که تمام مخلوقات حول محور او می‌چرخند (همان: ۱۵۵/۱)، ولیّ، خلیفهٔ الاهی (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۵۵)، صورت خدا، انسان کبیر (همان: ۴۹) و کون جامع (همان: ۵۳). نسبت حقیقت محمدی با شناخت: به نظر *ابن‌عربی* هر علم و معرفتی در هر زمانی میراث محمدی است (ابن‌عربی، بی‌تا: ۴۹/۱ـ۵۰). *ابن‌عربی* از علم کسبی و هبه‌ای سخن گفته و معتقد است که آثاری همچون «فتوحات» تحت الهام الاهی نوشته شده‌اند (همان: ۴۵۶/۳). *جامی* به اعتبار این‌که قرآن جامع کلمات است و حقیقت محمدی، جامع همهٔ مظاهر و تجلیات الاهی، قرآن را بر آن اطلاق کرده است (جامی، ۱۳۷۰: ۲۷۵/۱ـ۲۷۶).

از نظر *عفیفی*، لوگوس *ابن‌عربی* سه جنبه دارد یا می‌توان از سه جنبه به آن پرداخت:

۱. از جنبهٔ مابعدالطبیعی به مثابه حقیقة الحقایق؛

۲. از بعد عرفانی به عنوان حقیقت محمدی؛

۳. از منظر انسانی به عنوان انسان کامل.

از جنبهٔ نخست، لوگوس عقل اول و اصل عقلانی درون‌ذات در جهان است. لوگوس تمام نمونه‌های ازلی و تمام موجودات را می‌شناسد. لوگوس نه کل است و نه جزء؛ نه چیزی از آن کاسته می‌شود و نه بدان افزوده می‌گردد. لوگوس تمام مثل ازلی را در بر دارد (Affifi,1979,68-70). از جنبهٔ عرفانی، لوگوس یک انسان نظیر محمد یا یک واقعیت فیزیکی نیست، بلکه واقعیتی است که در پس محمد است؛ اصل فعالی که وحی درونی و تمام امور الاهی را در بر دارد. حقیقت محمدی مشخصهٔ موجودی است که خدا را متجلی می‌سازد، منتقل‌کنندهٔ تمام شناخت الاهی و علت کیهانی تمام مخلوقات است (Ibid,74-5). میان محمد به عنوان یک انسان و حقیقت محمدیه مورد بحث در عرفان، فاصله بسیار است؛ در واقع بر اساس این تمایز، امکان آشتی میان تجارب عرفانی درونی از خدا با ابزار دینی خارجی و تاریخی و به تعبیر دیگر میان طریقت و شریعت فراهم می‌آید.

در تعالیم *ابن‌عربی* هر پیامبری یک لوگوس نامیده می‌شود، اما نه لوگوس به طور مطلق. لوگوس مطلق به حقیقت محمدیه اشاره دارد. *ابن‌عربی* هر چیزی را لوگوس و کلمهٔ خدا می‌نامد از آن حیث که در عقل و حیات سهیمند؛ اما پیامبران و قدیسان شأن متفاوتی دارند، چه آن‌که ایشان فعالیت‌ها و کمالات عقل کلی محمد را در کامل‌ترین درجه متجلی می‌سازند. حقیقت محمدی و بقیهٔ پیامبران و قدیسان، نظیر تفاوت میان کل و اجزای آن است. حقیقت محمدیه در خودش تمام اوصافی را که دیگران دارند، جمع کرده است. به تعبیر دیگر، جامع جمیع اوصاف پیامبران است (Ibid,72). اما جنبهٔ سوم و فردی این است که برای تمام مسلمانان این امکان وجود دارد که بالقوه از لوگوس برخوردار شوند. تفاوت میان کسی که از نظر روحی و معنوی خواب است و

کسانی که بیدارند و نیز اختلاف درجات میان آن‌ها به درجات آمادگی و قابلیت آن‌ها بستگی دارد. هر صوفی و عارفی در پی آن است که لوگوس گردد (Ibid,74). در سلسله مراتب عرفانی، «قطب» یا «ولی» که در رأس آن‌ها پیامبران و قدیسان قرار دارند و میانجی میان خدا و جهانند، جاودان است. تمام مخلوقات بر گرد قطب می‌چرخند. بر اساس دیدگاه عرفانی، این قطب در انسان کامل تحقق پیدا می‌کند؛ انسان جزئی‌ای که جلوه و مظهر لوگوس است.

انسان کامل از نظر ابن‌عربی

خدا تنها انسان را به صورت خود آفرید و خلیفه و جانشین خود قرار داد. انسان کامل، حقیقت محمدی است؛ در نظر *ابن‌عربی*، کسی که به صورت خداوند آفریده شده و مظهر اسماء الاهی است، همان انسان کامل است نه انسان حیوان (ابن‌عربی، بی‌تا: ۲۶۶/۳). در نظر *ابن‌عربی*، انسان کامل یا حقیقت محمدی، کون جامع است. اصطلاح «کون» در *ابن‌عربی* به ماسوی‌الله اطلاق می‌گردد؛ چراکه به صورت خداست و مظهر همهٔ اسماء الاهی و جامع حقایق عالم است. *ابن‌عربی* یک صورت ظاهر و یک صورت باطن برای انسان قائل است؛ صورت ظاهر را از حقایق و صور عالم پدید آورد و صورت باطنی انسان را به صورت خودش آفرید. پس انسان حق و خلق است به اعتبار این دو صورت؛ و از این رو، استحاق خلافت را یافت (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۵۵-۵۶). انسان کل یا حقیقت محمدی خلیفهٔ مستقیم خداست و انبیا خلفای این خلیفه محسوب می‌شوند (ابن‌عربی، بی‌تا: ۲۹۷/۳).

به طور خلاصه، دیدگاه *ابن‌عربی* را دربارهٔ حقیقت محمدیه می‌توان به شرح زیر بیان کرد: حقیقت از نظر *ابن‌عربی*، آن چیزی است که وجود بر آن بنا شده است. حقیقت محمدیه از آن رو که منشأ موجودات است، با ذات حق، با مراتب و تعینات وجود (از جمله عالم به طور عام و انسان به طور خاص) و با معرفت به‌خصوص معرفت باطنی یا معرفت اهل عرفان، مرتبط است. حقیقت محمدیه از حیث ارتباطش با عالم، خالق عالم است؛ از حیث ارتباطش با انسان، صورت کامل انسان است که در نفس خود جامع جمیع حقایق وجود است؛ و از حیث ارتباطش با علوم باطن، مصدر و منبع علوم و

معارف عارفان است (جهانگیری، ۱۳۵۹: ۳۲۸ـ۳۲۹).

پس از بیان اجمالی دیدگاه *فیلون* و *ابن‌عربی* دربارهٔ لوگوس و حقیقت محمدیه، اکنون وقت آن فرارسیده که نخست به شباهت‌ها و تفاوت‌ها و سپس به صوری یا واقعی بودن آن‌ها بپردازیم.

فهرست شباهت‌ها

ـ *فیلون* و *ابن‌عربی*، لوگوس و حقیقت محمدی را منبع شناخت و وحی می‌دانند.

ـ به اشراق همچون منبع شناخت و نیز برخورداری از الهام الاهی در نگارش آثارشان معتقدند.

ـ بین انسان الاهی و زمینی فرق قائلند.

ـ بر این باورند که انسان بر صورت خدا خلق شده است و از این جهت شبیه الوهیت است.

ـ انسان را خلیفهٔ خدا بر روی زمین و مسلط بر آن می‌دانند.

ـ تعبیر خدا را در مورد لوگوس و حقیقت محمدی به کار برده‌اند.

ـ لوگوس و حقیقت محمدی را اصل و مبدأ آفرینش می‌دانند.

ـ در *فیلون*، لوگوس با تورات و در تابعان *ابن‌عربی*، همچون *جامی*، حقیقت محمدی با قرآن مساوق گرفته شده است.

ـ هر دو، بر نقش میانجی‌گری و واسطه‌ای لوگوس و حقیقت محمدی تأکید دارند.

ـ هر دو، بر نقش ابزاری لوگوس و حقیقت محمدی در خلقت تأکید دارند.

ـ *فیلون* گاهی به جای لوگوس از واژهٔ قوا یا صفات خدا یاد کرده است، *ابن‌عربی* نیز از حقیقت محمدی به عنوان اسماء و صفات حق یاد می‌کند البته برتر از اسماء حسنی.

ـ *فیلون* گاهی به جای لوگوس از قوا استفاده می‌کند، *ابن‌عربی* نیز گاه به جای

حقیقت محمدی از تعبیر حقایق محمدی سود جسته است.

پس از بیان شباهت‌ها، برای بررسی صوری یا واقعی بودن آن‌ها باید به نکات زیر توجه داشت:

۱. تفاوت در پارادایم: «وحدت وجود» ترجیع‌بند و شاه‌بیت سخنان *ابن‌عربی* است؛ در حالی که وحدت وجود در *فیلون*، به صورت ضمنی مورد بحث قرار گرفته است، لذا به لوازم آن پایبند نبوده و همواره از نظریهٔ کتاب مقدس دربارهٔ تکوین جهان دفاع کرده است. به گفته *ژیلسون* و بسیاری از مورخان تاریخ اندیشه، *فیلون اسکندرانی* برای نخستین بار موضوع خلق از عدم را پیش کشید (ژیلسن، ۱۳۸۹: ۵۸)، ولی به باور *ولفسن*، این واژه نخستین بار با *ترتولیان* به قاموس واژگان فلسفی افزوده شد (ولفسن، ۱۳۶۸: ۳۸۲). به هر حال، *ابن‌عربی* با این‌که در مواردی از خلقت و خدای خالق و صادر نخستین سخن گفته است، ولی کلمات او را باید به تأویل برد. به طور کلی، مقصود او از خلقت، تجلی حق تعالی و منظور او از صادر اول، نخستین تجلی حق تعالی است. اصولاً با توجه به این‌که نظریهٔ وحدت وجود شاه‌بیت و ترجیع‌بند سخنان *ابن‌عربی* است، موضوع خلق از ازل یا خلق از عدم که در مباحث *فیلون* برجسته است، چندان مورد بحث قرار نگرفته است. البته *فیلون* اسکندرانی نیز به زعم *اسپینوزا* از وحدت وجود سخن گفته است آن‌جا که می‌گوید «خدا مکان جهان است» (wolfson,1934,vol. 1,297)؛ یا این‌که در تاریخچهٔ مفهوم نامتناهی گفته شده که *فیلون اسکندرانی* برای نخستین بار اصطلاح نامتناهی را وارد فلسفه کرد؛ چراکه یونانیان امور متناهی و متعین را کامل و امور نامتعین و نامتناهی را ناقص می‌پنداشتند. ناگفته نماند که *ژیلسون* با این ادعا چندان موافق نیست (ژیلسون، ۱۳۸۹: ۹۳). به هر حال، چنانچه به لوازم این واژه نیک نگریسته شود، نظریهٔ وحدت وجود از آن مستفاد خواهد شد؛ اما باید به این نکته توجه داشت که فرق است بین *ابن‌عربی* که منظومهٔ فکری خود را بر پایهٔ وحدت وجود بنا کرده و به تمام لوازم آن پایبند است و از اظهار آن ابایی ندارد، با کسی که به طور استطرادی و بدون توجه به لوازم و پیامدهای آن، در ضمن سخنان خود اشاره‌ای به این موضوع داشته و بعضاً جملات متعارضی را بیان کرده است. از این رو، نباید به آن وقعی نهاد.

۲. موضوع واسطه‌ها: این تفاوت نتیجه و لازمهٔ تفـاوت پـیش‌گفتـه اسـت. بـه زعـم بسیاری از فیلون‌پژوهان، صیانت از تعالی حق تعالی مهم‌ترین دغدغهٔ *فیلون* بوده اسـت. او بر همین اساس، به ضرورت طرح واسطه‌ها واقف گشت و کارکرد اصلی لوگـوس را میانجی‌گری در خلق، وحی، شناخت و تدبیر و تمشیت عالم معرفی کرد. ناگفته نماند که به اعتقاد *ولفسون*، *فیلون* در مواردی بر نقش ابزاری و وسیله‌ای لوگـوس تأکیـد دارد تـا نقش واسطه‌ای و میانجی‌گری آن. *ابن‌عربـی* نیـز از وسـاطت و میـانجی‌گـری حقیقـت محمدی بین حق و خلق سخن گفته است، اما چنان‌که ذکر شـد، بـا توجـه بـه مبـانی او به‌خصوص نظریهٔ وحدت وجود، طرح واسطه‌ها از منظر وی ضرورتی ندارد. از طرفـی، دیدگاه ایشان در حوزهٔ زبان دین با دیدگاه *فیلون* متفاوت است. *فیلون* به زعـم برخـی از اندیشمندان، به الاهیات سلبی پرداخت و مطالـب راهگشـایی را قبـل از نوافلاطونی‌هـا فراروی ما قرار داد؛ در حالی که دیدگاه *ابن‌عربی* بر خلاف دیدگاه *فیلون*، تنزیهی مطلـق نیست، بلکه بین تشبیه و تنزیه قرار دارد. بنابراین دغدغه و مسألهٔ اصلی آن دو، متفـاوت است؛ هرچند ظاهر سخنان آن‌ها در پاره‌ای از موارد، یکسان می‌نماید.

۳. *فیلون* در بحث از لوگوس به متفکران یونانی به ویژه *هراکلیتوس*، *افلاطون* و رواقی‌ها و نیز کتاب مقدس به‌ویژه کتاب‌های قانونی ثانی توجه دارد؛ در حالی که *ابن‌عربی* پیشینه و تبار متفاوتی برای حقیقت محمدی قائل است.

۴. رویکرد و نحوهٔ تقرب آن دو به موضوع نیز متفاوت است؛ چه آن‌که *ابن‌عربی* به شکل منسجم به تمام ابعاد و زوایای پیدا و پنهان حقیقت محمدی پرداخته است، در حالی که *فیلون* در ضمن تفاسیر و تأویلاتی که دربارهٔ کتاب مقدس داشته، بدون هیچ نظم و ترتیب خاصی، مطالبی را دربارهٔ لوگوس بیان کرده است. در واقع، نگارندهٔ این سطور تلاش کرده لوگوس را، همچون ریسمانی که افکار وی را می‌توان حول محور آن فراهم آورد، مطرح کند (گندمی نصرآبادی، ۱۳۹۲: ۷۵ـ۱۳۳).

نتیجه‌گیری

نتیجه آن‌که هرچند شباهت‌های *فیلون* و *ابن‌عربی* فراون و در پاره‌ای از مواقع جذاب است، از کنار تفاوت‌ها نباید به آسانی گذر کرد. در باب شباهت‌ها می‌توان با دیدگاه *ژیلسون* در کتاب «وحدت تجربهٔ فلسفی» (عنوان ترجمهٔ فارسی: نقد تفکر فلسفی غرب) و *استیس* در کتاب «وحدت تجربهٔ عرفانی» (عنوان ترجمهٔ فارسی: عرفان و فلسفه) همراه شد و تفکر فلسفی و عرفانی را همزاد با انسان دانست که در مقاطع تاریخی و اقلیم‌های جغرافیایی مختلف، جلوه‌های متفاوتی می‌یابند. بنابراین چنانچه زمینهٔ طرح نظریه‌ای کهن در یک جامعه آماده باشد، بدون آن‌که از تأثیر مستقیم سخنی گفته شود، دوباره همان نظریه، اما در قالب و پوشش متفاوت، مطرح خواهد گشت (گندمی نصرآبادی، ۱۳۸۹، ۱۹۱ـ۲۰۹).

منابع

۱. ابن‌عربی، (بی‌تا)، **الفتوحات المکیه**، ۴ جلدی، دار صادر، بیروت.

۲. ابن‌عربی، (۱۳۷۰)، **فصوص الحکم**، التعلیقات علیه بقلم ابوالعلاء عفیفی، الزهراء، تهران.

۳. جامی، عبدالرحمن بن احمد (۱۳۷۰)، **نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص**، وزرات فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران.

۴. جهانگیری، محسن (۱۳۵۹)، **محی‌الدین بن عربی، چهره برجستهٔ عرفان اسلامی**، انتشارات دانشگاه تهران، تهران.

۵. ژیلسون، اتین (۱۳۹۸)، **تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطا**، ترجمهٔ رضا گندمی نصرآبادی، سمت و انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.

۶. قاسانی، کمال‌الدین عبدالرزاق (۱۳۷۰)، **شرح فصوص الحکم**، انتشارات بیدار، قم.

۷. گندمی نصرآبادی، رضا (۱۳۹۲)، **فیلون اسکندرانی، مؤسس فلسفهٔ دینی**، سمت و انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.

۸. گندمی نصرآبادی (۱۳۸۹)، «**روش‌شناسی فلسفی ولفسون**» (**روش فرضی-استنتاجی**)، در فصلنامهٔ روش‌شناسی علوم انسانی.

۹.مدکور، ابراهیم (۱۳۸۷)، **نمادگرایی در اندیشهٔ ابن‌عربی**، ترجمهٔ داود فنایی، نشر مرکز، تهران.

۱۰. نصر، سیدحسین (۱۳۶۱)، **سه حکیم مسلمان**، ترجمه احمد آرام، کتاب‌های جیبی، تهران.

۱۱. ولفسن، هری اوستین (۱۳۸۷)، **بازتاب‌های کلام اسلامی در فلسفهٔ یهودی**، ترجمهٔ علی شهبازی، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، قم.

۱۲. ـــــ (۱۳۶۸)، **فلسفهٔ علم کلام**، ترجمهٔ احمد آرام، انتشارات الهدی، تهران.

۱۳. ـــــ (۱۳۸۹)، **فلسفهٔ آبای کلیسا**، ترجمهٔ علی شهبازی، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، قم.

14. Afifi (1939), **Mystical philosophy of MuhyidinIbnulArabi**, Cambridge, cambrige university press.

15. Elwes, R. H. M. (1883**), The Chief Works of Benedict De Spinoza, A TheologicoPolitical Treatise And Political Treatise**, Dover-New york.

16. Goodenough, Erwin R (), 1940, **An Introduction To Philo Judaus**, oxford university press. Wolfson, Harry Austryn, 1982 (5th ed) , **Philo, Foundations of Religious philosophy In Judaism, Christianity, And Islam**, Harvard university press.

17. ـــــ (1934), **The Philosophy of Spinoza**, Harvard university press.

18. Yonge, C. D. (1995) (3d ed), **The Works Of Philo, Hendrickson**.